Études et Documents Berbères, 35-36, 2015 : pp. 147-166

LA TRADITION *'ALMAZGHI'* DANS LE SOUS (MAROC) : CARACTÉRISTIQUES LINGUISTIQUES ET FONCTIONS SOCIOCULTURELLES DU CODE

par
Mohamed Elmedlaoui

RÉSUMÉ

Le terme *al-maaziɣiy* (*almazghi*, dorénavant) renvoie grosso modo à un large corpus en berbère tashlḥiyt, noté en graphie arabe. La section-I en donne ici une définition. Ce corpus occupait une place importante dans l'espace socioculturel de la société traditionnelle du Sous (Maroc). La section-II circonscrit les fonctions socioculturelles de ce corpus. Pour remplir lesdites fonctions dans ladite société, l'*almazghi* interférait, en tant que corpus, avec le système d'enseignement de l'époque ; un système à deux vitesses, à savoir un enseignement régulier, avec un curriculum scolaire et pédagogique conçu pour les enfants, et un enseignement parallèle informel, dispensé aux adultes dans les lieux de prière, les *zaouïas*, les *ribats*, les souks et les *mousseums* par des prédicateurs et des *inššadn* psalmodiant *almazghi ;* c'est l'objet de la section-III. La section-IV traite des caractéristiques linguistiques d'almazghi en tant que corpus destiné à la masse. En tant qu'intermédiaires socioculturels, les compositeurs, narrateurs et commentateurs d'*almazghi* se trouvent en général confrontés, dans leur mission auprès de la masse, à un dilemme en ce qui concerne le style linguistique adopté : d'une part, le devoir de remplir la fonction de principe qui est de *faire comprendre* à la masse, et d'autre part le souci corporatiste de se démarquer symboliquement de cette masse et de se rattacher moralement à l'élite savante via le symbolisme linguistique ; c'est ce que développe la section-V. Les deux dernières sections, VI et VII, présentent ce que nous considérons comme un *nouvel almazghi*, qui a émergé à partir des années 1970 du XXe siècle, avec une nouvelle fonction et d'autres caractéristiques linguistiques : alors que l'ancien *almazghi* avait pour fonction exclusive de transmettre un message religieux véhiculant le système de valeurs qui sous-tendait la société, la langue berbère de la masse *n'y étant qu'un moyen*, la composition dans cette même langue, ainsi que la mise à l'écrit de son corpus

oral traditionnel en plus de la traduction à partir d'autres langues, deviennent *une fin en soi* avec le nouvel almazghi. Et, alors que le souci pour les compositeurs de l'ancien almazghi de se démarquer de la masse les poussait à sacrifier parfois la fonction de *faire comprendre* via l'étalage d'une profusion d'arabisme pédant que rien ne justifiait lexicalement, l'émergence d'un *identitarisme volontariste* qui place l'usage littéraire la langue amazighe et sa mise à l'écrit comme fin symbolique *en soi*, débouche de plus en plus dans une tendance ethnoculturelle à *l'épuration lexicale*, au détriment, encore une fois, de la fonction de *faire comprendre*, mais paradoxalement par un procédé inverse.

I. LE TERME ET LE GENRE *ALMAZGHI*

Le terme *al-maaziɣ-iy* (*almazghi*, dorénavant) est la forme arabe dite *nisba* (forme d'appartenance) à partir de l'ethnonyme berbère : *a-maziɣ*. [1] Le sens de ce dernier mot s'oppose, selon les époques, les sociétés berbères et le contexte, à « homme de couleur », à « esclave/métisse » ou au « non-berbère » en général (*i.e.* Sub-saharien, Européen, Arabe). [2] La forme arabisée dite *nisba* de ce mot était utilisée dans la littérature berbère du Sous (Maroc) pour désigner tout le corpus écrit en berbère tashlħiyt depuis le début de la seconde moitié du Moyen Âge. Pendant toute cette époque, c'est d'une graphie arabe adaptée progressivement au système phonémique du tashlħiyt, dont on se servait pour écrire cette langue ; et on a même établi un embryon de système orthographique (v. Boogert 1995, 1997, 1998) auquel les copistes étaient tenus de se conformer, et ce par scrupule religieux, comme l'impliquent les vers suivants de Ali ibn Aħmad ad-Darqawi (XIXe siècle) qui y parle de l'un de ses ouvrages en *almazghi* :

(1) Aħmad ad-Darqawi (XIXe siècle) :

1 *"tafukt n-ddin" ad-as smmiɣ ; ad-srs yisfiw < i*
2 *kara iran ddin nns ɣ-i-muslmn ažamɛin < i.*
3 *maššan, hatinn ur !numir ad-t ittara < i*

1. Pour éviter les complications typographiques auxquelles l'usage de points souscrits pour marquer l'emphase donne lieu en édition, un mot contenant une ou plusieurs emphatiques est tout simplement fait précédé dans cet article par la marque ' !' Pour le reste : □ et *x* (uvulaires fricatives, voisée et sourde respectivement) ; ɛ et ħ (pharyngales, voisée et sourde, respectivement) ; ž et š (fricatives post alvéolaires, voisée et sourde respectivement).

2. Pour un exemple concret d'opposition entre *ti-mazi□-in* « femmes amazighes » et *ti-wiw-in* « femmes esclaves de couleur », voir un passage ethnographique dans Afa (2004 : 46) qui parle du harem de Hachem de Tazerwalt en ces termes : *imma lɛadad n-tmɣarin lli itahl : kuẓt mllulnin d-ṣḍiṣ-t tiwiwin. imma yuws lli mqqurn, anšt lli itahl babas a itahl ɣ-tmaziɣin ; imma tiwiwin, yuti sul gisnt babas.* « Pour ce qui est du nombre de femmes qu'il épousa, il en avait quatre blanches (de couleur) et six esclaves (noires). Quant à son fils aîné, il en avait épousé autant que son père pour ce qui est des (femmes) amazighes ; pour les esclaves (noires), il a surpassé son père ».

4 *bla walli ifhmn γ-lɛilm ula tirra < i*
5 *n-i-šlħiyn, ar isfalkay tirra d-umħas < i ;*
6 *ašku iγ !ixsr umħas, !txsṛ akk*^{w} *lmslt n-ddin < i.*[3]
(ɛali ibn Aħmad ad-Darqawi ; Boogert 1997 :50)

1 “L’astre de la religion” ; c’est ce que je lui (*i.e.* l’œuvre) ai donné comme titre, afin que s’en serve comme lanterne éclairante, 2 toute personne qui veuille [en savoir sur] sa religion parmi l’ensemble des musulmans. 3 Mais nous n’autorisons de le consigner par écrit 4 qu’à celui qui s’y connaît en savoir et en écriture 5 des *išlhiyn* (Chleuhs), et qui excelle en écriture et en diacritique de vocalisation ; 6 car si la vocalisation est défectueuse, c’est toute l’affaire de la religion qui s’en trouve défectueuse.

Un texte ethnographique en tashlħiyt, publié pour la première fois en 1837 (v. Boogert 1997 : 36) donne une idée de la représentativité du fond *almazghi* dans la bibliothèque d’une mosquée moyenne comme celle de Tazerwalt dans la région du Sous :

imma lɛdad n-lktub illan γ-tmzgida nns, miya u-tlatin ad-gis. llan gis kkuẓ n-umaziγ ittyaran s-tirra n-išlħiyn, lli iddullan f-wawal n-Bnnasr ; ttyaran kullu aγar s-tšlħiyt

Sidi Brahim Lmassi (v. Boogert 1997 :36 ; Afa 2004 :48)

« Pour ce qui est du nombre de livres que sa mosquée contient, elle en contient cent trente. Il y en a quatre en amazigh, écrits en écriture des išlħiyn (Chleuhs) ; ils portent sur l’enseignement [mystique] de Ben Naser [de la confrérie de Tamggrut] ».

II. FONCTIONS SOCIOCULTURELLES D’*ALMAZGHI*

Les valeurs et fonctions essentielles qui sous-tendaient la littérature dite *almazghi* sont, en premier lieu, des valeurs et des fonctions d’édification religieuse et de formation d’intermédiaires socioculturels (*i.e.* des *taleb*, des notaires de textes de droit ‘coutumier’ dit *lalwaħ n-lɛuṛf*, ou d’actes de transactions ou de contrats dits *tawttaqt* par des ‘*âdouls*’, des cadis, etc.). Comme sous-produit collatéral, il y en a une partie minime consacrée aux connaissances profanes traditionnelles en médecine, en pharmacie, en agronomie, en climatologie des saisons ou en chrono-orientation des *muwaqqit* (zodiaque et géographie d’orientation vers la *Mecque*) dans la mesure où ces connaissances sont pertinentes pour certains aspects du droit musulman (héri-

3. D’une façon générale, les vers d’almazghi, le plus souvent de 12 syllabes, ne présentent pas de régularité métrique quantitative (*i.e.* syllabe légère vs. syllabe lourde) comme c’est le cas dans la poésie profane du tashlħiyt, dite *amarg* (v. Dell & Elmedlaoui 2008). La mis après un chevron de la voyelle d’appoint (< i) prononcée en psalmodie comme rime poétique est donc là juste pour signaler qu’il s’agit d’une voyelle purement phonétique et sans signification, qui marque les fins de vers en psalmodie.

tage, mariage/divorce, transactions socioéconomiques, orientation vers la Mecque, etc.).

La première fonction de fond (*i.e.* l'édification religieuse) a donné lieu à un vaste corpus de versification didactique portant sur le crédo, le dogme, le rite et la loi et la morale musulmanes. La deuxième fonction collatérale donna lieu notamment, et de façon indirecte, à plusieurs formats de développements lexicographiques (arabe classique – tashlħiyt), connus globalement sous le terme générique de *kašfu ar-rumuuz* « révélation des codes/symboles/énigmes » (v. Boogert 1998). L'auteur du *mažmuuɛ al-laa'iq*, un ouvrage de cette dernière catégorie, dit clairement que son essai lexicographique était destiné « aux *âdouls* ('notaires') des montagnes » (Afa 2007 :41).[4] Pour cela, ce lexicographe, comme d'ailleurs la plupart des compositeurs d'*almazghi*, a dû prendre en charge un large éventail de variations lexicales dialectales de la zone tashlħiyt (Nffis, Iħaħan, Isksawan, Intougga, etc.).

Avec ce type de fonctions de base assignées à *almazghi*, et vu la nature de ce type d'enseignement maghrébin déjà stigmatisé par Ibn Khaldun dans sa *Muqaddima* en cela que c'est un système basé sur une simple *mémorisation* des textes religieux fondateurs et d'un corpus de versification didactique résumant les disciplines dites « de finalité » (*ɛuluum al-ɣay-a* : crédo, jurisprudence, etc.) ou celles dites « de moyen » (*ɛuluum al-'aal-a*, *i.e.* disciplines de : langue arabe, astronomie, orientation, médecine et hygiène, etc.), vu tout cela, on ne peut, en réalité, que s'attendre à presque une inexistence de documents *almazghi* qui soient en prose, ainsi qu'à une ignorance totale, au niveau de l'écrit, de la très riche poésie berbère profane, ou tout au moins non directement religieuse, dont foisonnent les régions du Sous, et qu'on appelle *amarg*.[5]

En fait, depuis les Almoravides, et surtout avec les Almohades, l'enseignement est basé sur l'acquisition du savoir islamique, et constitue, par là même, le socle intellectuel de reproduction des valeurs de légitimation et d'organisation socioculturelle et idéologique de la société traditionnelle dans le Maghreb en général (v. Ousgan 2004, 2010). Les vers suivants en *almazghi* traduisent la nature et la place de cet enseignement dans ces sociétés :

(2) Ali ben Mohammad Agrsif (v. Boogert 1997 : 26)

1 *ad-akk*^{w} *igan lxyar n-ma ik*^{w}*ra yan*<*i*
2 *d-lɛalim ad-as issɣra arraw ns*<*i*
3 *yuf !uqqarid ifka yan f-lquran*<*i*
4 *alf n- !udinar n- !wurɣ f-lžihad*<*i*

4. وبعدُ فهاكُم يا عدولُ بأجبـُـلٍ رسوما لعقدكم كما سُطرت بالا
« A vous, *âdouls* des montagnes, des schémas pour [la rédaction de] vos actes et contrats ».

5. En fait, même les connaissances traditionnelles en médecine par exemple étaient imprégnées d'esprit religieux. La médecine s'inscrivait alors dans ce qui est communément connu par *at-ṭibb an-nabawiy*, « médecine du Prophète ».

« 1 Le meilleur des contrats à contracter
2 Est d'engager un savant pour instruire sa progéniture.
3 Un sou, investi dans l'apprentissage du Coran en vaut mieux
4 Qu'un millier de dinars dépensés dans la guerre sainte. »

III. L'ALMAZGHI, SYSTÈME D'ENSEIGNEMENT ET STATUT DU BERBÈRE

Dans les régions où l'almazghi était d'usage, l'enseignement avait deux vitesses et deux espaces : un enseignement régulier, à l'école coranique puis la madrasa, avec curricula scolaires et méthodes pédagogiques, conçus pour les enfants, et un enseignement parallèle informel, dispensé aux adultes de tout âge et durant toute la vie dans les lieux de prière, les *zaouias*, les *ribats*, les souks et les *moussems* par des prédicateurs et des *inššadn* psalmodiant *almazghi* (v. Ousgan 2004). C'est l'équivalent, d'après sa fonction, du corpus dit *šarħ* (שרח) chez les communautés juives marocaines et nord-africaines en générale, à savoir des textes haggadiques ou des commentaires de la bible hébraïque en arabe marocain (v. Bar-Asher 1988, 2001 ; Tedghi 1994a, 1994b) ou berbère, et transcrits en caractères hébraïques (v. Elmedlaoui 2012, 2013), comme par exemple les différentes versions berbères du texte de la Haggadah de Pessah (v. Galand-Pernet et Zafrani 1974 ; Chetrit 2007:218-235).

Ce sont précisément les textes d'almazghi, qui constituaient le chaînon d'articulation entre les deux types d'enseignements qui viennent d'être signalés ; car quoique conçus principalement pour être récités en présence de la masse des adultes non instruits, ou lus par ceux/celles d'entre eux qui connaissent juste l'alphabet (vers 9 et 9 ci-après), certains des textes d'*almazghi* faisaient en fait également partie des curricula réguliers d'enseignement dans les écoles traditionnelles selon Arsène Roux (cité in Boogert 1997 : 20). En tout cas, almazghi ne faisait pas partie de la production destinée à l'échange intellectuel parmi l'élite dite *lɛulama* ou *ayt lcilm* ('doctes'). L'introduction de Laɛrusi pour sa traduction versifiée de *al-muršid al-muɛin* de Ibn ɛašir explicite bien ce qui vient d'être dit :

(3) Introduction de Laɛrusi à sa traduction de *al-muršid al-muɛin* [6]

1 *lxyar n-ma s- !idɛa yan lbari taɛla iga-t lɛilm<i ;*
2 *lxyar n-lɛilm, γaylli !ifrd !rbbi f-ismg nns<i*
3 *yan-t iran, hann lmuršid lmuɛin a x-t ismun<i*
4 *Bnu ɛašir ; yan-t iħsan ur akk*^{w} *iħtažža lγayr<i.*

6. Je remercie Mohamed Saadouni (Leiden University) de m'avoir transmis un PDF des deux premières pages d'une copie du manuscrit de Laɛrusi dont il dispose et qu'il avait commentée dans son intervention dans le colloque *In the Shadow of Arabic. Berber, Arabic and South Arabian Studies ; in Honour of Harry Stroomer.* Leiden University Center for the Study of Islam and Society. November, 10, 2011.

5 *!ndalb i- !rbbi, lli igan lkarim, ad-as ifk<i*
6 *x- !lixrt lžaza iggutn, iqbl akk^{w} laεmal nns<i,*
7 *yuddu laħquq i-kra igan ayt lεilm<i,*
8 *issuwrri-d ulawn s- !ttaεt, ad kullu awin lεilm<i.*
9 *lεilm !issrxat !rbbi ; !nškr-as, nħmd-as-t<i* :
10 *yan issnn ag^{w}mmay, hann yufa gis lħqq nns<i.*
11 *ayllix !nzra lyaqin idrus bahra d-lħazm<i,*
12 *!ndmx labyat n-lmuršid s-lklam n-imaziɣn<i ;*
13 *yan-as isllan, ifhm-t ; ur iħtažža ma-ys immaln<i :*
14 *aynna-isn gis iškln, isaqqsa ayt lεilm<i.*
15 *iεamiyn – ula !ssibyan – zund nkkin a-mmu-t !udaεx<i* ;
16 *ayt lεilm ur ħtažžan s-ušlħiy ilmmusn<i ;*
17 *lmitl inu ur-as iεdil a-nn !ittar f-ayt lεilm<i,*
18 *ašku ssuqq mmu ur !ittaf yan lflus nns<i,*
19 *ad-t iffu□. walkin !nrža x- !rbbi ad-ax !isamħ<i*
20 *inna x- !nxssa, infεu srs yan-t i□ran ula kra-ys issfldn<i*

« 1 Le meilleur moyen d'obéir à Dieu est [l'acquisition] du savoir ; 2 Et le meilleur des savoirs est [de savoir] ce que Dieu impose [comme obligation] à son sujet. 3 Celui que cela intéresse, c'est dans *al-muršid al-muεin* qu'Ibn εašir 4 L'a consigné. Quiconque l'aurait appris par cœur n'aura point besoin d'autrui. 5 Que Dieu, le Généreux, lui accorde, 6 Dans la vie à venir, une grande rétribution ; qu'Il exauce ses bienfaits ! 7 Et que Dieu réaffirme dans leurs droits tous les gens de savoir ! 8 Que Dieu ramène les cœurs dans [le chemin de] l'obéissance afin qu'ils acquirent tous du savoir ! 9 Le savoir, Dieu l'a facilité, et nous Lui en sommes reconnaissant : 10 [tout un] Chacun qui connaît l'alphabet a accès à sa part de ce savoir. 11 Ayant remarqué le très peu de motivation et d'assiduité [chez les gens], 12 J'ai mis en vers les distiques d'Ibn εašir dans la langue des *Imaziɣn* (i.e. Berbères). 13 Celui qui en entend, les comprendra et n'aura point besoin d'autrui pour lui expliquer ; 14 Ce qu'il y trouve de peu explicite, qu'il en demande l'interprétation auprès des gens de savoir ! 15 C'est à l'attention du commun du peuple comme moi-même, mais aussi pour les petits enfants, que j'ai composé cet ouvrage ; 16 [car] Les gens du savoir n'ont pas besoin d'un Chleuh crasseux. 17 Il ne convient pas à quelqu'un de mon acabit de parasiter les [cercles des] gens de savoir ; 18 Car un souk pour lequel on ne dispose pas de [ce qu'il faut comme] sous, 19 On se doit de le quitter ; mais nous gardons espérance en Dieu pour qu'Il nous pardonne 20 Là où nous aurions fait des insuffisances [dans cet ouvrage], et pour qu'Il rende cet ouvrage bénéfique pour quiconque l'aurait lu ou quiconque l'aurait lu ou entendu ! »

Contrairement à *l'abdication* de Laεrusi ('abdication', dans le sens de Bounfour, 2011), qui a complètement intériorisé les valeurs ethniques et socioculturelles établies (le vers 16 en l'occurence), le genre *almazghi* pour certains autres auteurs de cette littérature n'est pas seulement *une nécessité utilitaire* en tant que moyen déterminée par les valeurs idéologiques et socioculturelles en vigueur dans un état donné de rapports ethniques sociolinguistiques ; mais c'est également, au contraire, une vertu et une source de fierté ethnoculturelle, comme en témoignent les deux exemples suivants :

(4) Mohamed at-Tizaγti (Boogert 1997 : 50)

1 *ssfld, a yan iran ttawħid n-lbari*
2 *s-umaziγ ibiynn, ifulkin bahra*

« 1 Écoute ! Ô toi qui veuilles en savoir de l'unicité du Créateur 2 Dans une langue amazigh (*i.e.* berbère) claire et très belle. »

(5) Awzal : vers 4-5 (v. Boogert 1997 : 311 ; Afa 2009 : 30)

1 *kigan a-yad anγ addrn lktab<i*
2 *n- !lmawεida !irzzmn imzgan tħyu lqlub<i*
3 *s- !nnadm n-tmaziγt-ann ifulkin igan lεžb<i*

« 1 Il y a longtemps qu'on nous évoquait un livre 2 D'édification morale, qui ouvre les oreilles et anime les cœurs, 3 Qui soit composé en versification dans cette langue amaziγ belle et merveilleuse. »

Il arrive même parfois que, pour certaines de ses formes et manifestations, almazghi représente un défi ethnolinguistique indirect face aux arabophones monolingues, comme le reflète, par exemple, une légende tissée autour du poème satirique dit *uržuuzat ar-Rasmuuki* (XVIIe siècle). La légende raconte qu'un litige estudiantin, à fond ethnoculturel, aurait éclaté dans un foyer d'étudiants à Fès : des étudiants berbérophones du Sous habitaient au rez-de-chaussée, alors que leurs camarades arabophones habitaient à l'étage et jetaient les déchets ménagers dans le patio en bas. Les berbérophones protestèrent et proposèrent de s'en tenir au critère de méritocratie pour décider de qui occupera l'étage ou le RDC : « soit vous composez un poème truffé de barbarismes rares (*γariib*) de votre choix, et nous nous chargerons de l'analyser grammaticalement et de l'expliquer lexicalement, soit nous en composons un et vous faites le commentaire ; la partie qui manque à son engagement occupera le rez-de-chaussée ». Le groupe interlocuteur choisit de faire le commentaire de ce que les berbérophones auraient composé. C'était là l'origine, dit-on, de ce poème composé en distiques d'arabe classique, mais où tous les derniers mots rimant de chaque hémistiche ont été malicieusement piochés du lexique du tashlħiyt et glissés dans le texte, comme en témoignent les deux premiers distiques :

*bi-smi l'ilaahi fi-lklaami izwar * wa hwa εalaa εawni lεabiidi !izdar.*

wa hwa lladii lahu žamiiεu tul□iwin * wa hwa lmužiiru εabdahu min tumritin.[7]

Les protagonistes arabophones auraient donc perdu la partie selon la légende puisqu'ils n'avaient qu'une seule langue à leur actif.

7. [dire :] « *Au Nom de Dieu* » en [entamant la] parole est primordial ; * Pour apporter de l'aide à ses serviteurs, Dieu est Omnipotent. || C'est Lui qui est digne de toutes les louanges * C'est Lui qui soustrait son serviteur de toutes les adversités

Voir l'intégralité du poème (298 distiques) *in* Moustaoui 2003.

IV. CARACTÉRISTIQUES DE LA LANGUE D'ALMAZGHI

D'une part, il y a une tendance dans les textes d'almazghi à traverser et à transcender les particularités dialectales locales du tashlħiyt. Mais d'autre part, la langue de ces textes est truffée de ce que Paulette Galand-Pernet (1967) qualifie de *« arabisme poétique* » en parlant de la poésie profane chleuhe dite *amarg*. En fait, même si la tradition chleuhe fait une distinction terminologique entre les *id-bu-lmazγi* (versificateurs de poèmes didactiques religieux en tashlħiyt) et les *id-bu-umarg* (« poètes expressifs profanes », v. Boogert 1997 :47), la plupart de ces derniers ne faisaient, en réalité, qu'imiter les premiers dans l'usage stylistique (mais aussi et surtout symbolique) que les premiers faisaient du matériel d'arabisme dans leur composition d'almazighi, que ce matériel soit puisé directement de l'arabe classique ou qu'il provienne de l'arabe dialectal.[8]

Il ne s'agit pas ici de termes de métalangage ou d'abstraction, ni d'emprunts arabes berbérisés, dans le champ sémantique du dogme ou du culte islamique, comme par exemple *lislam* (« Islam »), *liman* (« la foi »), *ttawħid* (« crédo unitariste de Dieu »), !*tazallit* ('prière'), *limam* (« imam »), !*ludu* (« ablutions rituelles »), *lħižž* (« pèlerinage »), *ssadaqa* (« aumône »), etc., à savoir tous les termes qui véhiculent des concepts propres au culte religieux musulman, forgés en langue arabe et qui sont intégrés comme emprunt dans l'usage linguistique commun du berbère en général. Il s'agit plutôt de mots de la vie profane ordinaire, choisis par un compositeur ou un autre d'almazghi, dans leurs formes en arabe, d'une façon individuelle et arbitraire et indépendante du contexte, pour remplacer leurs équivalents berbères qui sont bien en usage ; tout ceci pour des fins d'agréments stylistiques, mais surtout pour des fins de symbolisme linguistique qui connote les appartenances sociales. Sur le plan argumentatif, la fonction essentielle de cet élément stylistique est une fonction *évocatoire* et *suggestive*.[9] Etant donné le système de valeurs en vigueur, ce style avait pour but de suggérer au *récepteur* du texte d'almazghi une certaine valeur d'appartenance socioculturelle concernant *l'émetteur.* Le lexique est

8. À un autre niveau inférieur de cette stratification d'intermédiaires, se trouve une catégorie des chanteurs instrumentalistes traditionnels dits *rways*. Contrairement aux !*inddamn* ('versificateurs') des *asays* ('agora de chant de l'*aħwaš*'), dont les paroles improvisées sont strictement profanes, et la langue, typiquement tashlħiyt, les *rways*, qui célèbrent souvent les vertus des communautés de !*ttlba* ('talebs'), des *ig^{w}rramn* ('marabouts') et des *ɛulama* ('docteurs de l'Islam'), agrémentent les paroles de leurs chansons d'éléments du message moral de tous ces derniers corps socioculturels. Ceci implique, encore une fois, un désir de ces *rways* de se démarquer des !*inddamn* de l'*aħwaš*, assez profanes et trop collés à la masse. Les *rways* essayent ainsi de démonter leur prétendu rapprochement des milieux de l'élite par le même biais de l'arabisme. Lhaj Hmad Demsiri est l'un des derniers bons exemples : il insère même, mot pour mot, certains versets du Coran en récitatif dans ses chansons.

9. Il n'est pas claire dans quelle mesure, la fonction *évocatoire*, centrée sur le but de « *dire quelque chose* » à propos de *l'émetteur*, auprès du *récepteur*, en se servant des éléments du *code* de communication, peut-elle être rattachée à l'une des six fonctions de base de la communication verbale définies dans Jakobson (1963 :220) ou bien être rajoutée au schéma jakobsonien comme septième fonction.

l’un des composants linguistiques essentiels sur le plan desquels l’encodage de telles suggestions se fait.

Ainsi, le marabout prédicateur Awzal, qui vivait au XVIIIe siècles à une époque où l’ont utilisait couramment encore par exemples non pas seulement les numéraux berbères de 1 à 99 qui existent toujours en tashlħiyt, mais également les numéraux !*timidi* (‘100’ ; plur. !*timad*) et !*ifd* ‘(1000’ ; pl. !*afdan*) qui sont maintenant en voie de disparition mais qu’il utilisa lui-même une douzaine de fois dans son ouvrage *baħru d-dumuuɛ* (v. Boogert 1997 ; Afa 2009), trouve dans le style de l’arabisme un moyen d’asseoir son autorité intellectuelle en rappelant à son ouaille de temps en temps indirectement dans son texte son statut d’intermédiaire socioculturel ayant *accès directe* - en tant que lettré rattaché à l’élite - aux *sources de la légitimité* établie et acceptée par tous, à savoir le savoir arabo-islamique *révélé dans la langue arabe*. S’agissant des numéraux cardinaux bien conservés en tashlħiyt même pour 100 et 1000, Awzal préfère donc pourtant glisser parfois dans son almazighi des expressions en arabe comme *tlt !mrrat* ‘trois fois’ ou *xms !mrrat* ‘cinq fois’ (v. (6) ci-dessous). Awzal ‘pioche’ ainsi abondamment, et souvent de façon gratuite et pédante, du lexique de la langue arabe en composant ses textes en *almazghi*. Voici un spécimen d’exemples de cet arabisme gratuit chez Awzal :

(6) Spécimen d’arabisme mis en valeur par Awzal

(Termes arabes mis en gras suivis de leurs équivalents en tashlħiyt) :

/*ɛzl*/ pour / !*zli*/ ‘séparer’ ; /*xms !mrrat*/ pour /*smmust twal*/ ‘cinq fois’ ; / !*ssda*/ pour /*tanlluft*/ ‘rouille’ ; /*ur a-d gisn ittulad bla lžidal*/ pour /*ur a-d gisn ittzkak slidd imħukkutn*/ ‘il ne suscite chez eux que de la polémique’ ; /*ɛinda !llah*/ pour /*dar !rbbi*/ ‘auprès de Dieu’ ; /*llibas*/ pour /*timlist*, !*ilbad*, *ibrdan*/ ‘habits’ ; /*lblad*/ pour /*tamazirt*/ ‘pays’ ; / *!ttrab*/ pour /*akal*/ ‘terre’ ; /*ddin n-lyahud niɣ win !nnsara*/ pour /*ddin n-wudayn niɣ win !irumiyn*/ ‘la religion des Juifs ou celle des Chrétiens’ ; / *!rrmad*/ pour /*iɣd*/ ‘cendre’ ; /*lħzam*/ pour /*taggʷst*/ ‘ceinture’ ; /*ilmawn nna !iħrq !nnar*/ pour /*ilmawn nna tždr takat*/ ’des peaux brûlées par le feu’ ; / *!usl*/ pour /*lkm*/ ‘arriver, atteindre’ ; /*ur ixaf*/ pour /*ur !iksud*/ ‘il n’a pas peur’ ; /*xuf !llah*/ pour / *!tikssad n- !rbbi*/ ‘la peur de Dieu’, etc. (Mots et expressions tirés de *baħru ddumuuɛ ;* v. Boogert 1997 et Afa 2009).

V. FINALITÉ DE PRINCIPE, ET INTÉRÊT CORPORATISTE DES ‘ALMAZGHISTES’

Par-delà tous les chevauchements de syncrétismes ethnoculturels et confessionnels qui l’ont caractérisée depuis des siècles (v. Elmedlaoui 2008), la société où *almazghi* vit le jour comme genre littéraire était grandement encadrée et régie par les principes de la religion musulmane sur les plans du dogme, de la loi et de l’éthique. Le message de cette religion étant de type admis comme révélé, même au niveau de sa substance verbale qui est en une

langue qui n'est pas accessible au commun des membres de la société, à savoir la langue arabe, la fonction pédagogique de *faire comprendre* ce message religieux a naturellement fait naître un genre de composition berbère, l'*almazghi* en l'occurrence, et lui a accordé un statut sociolinguistique utilitaire comme moyen d'initiation. Mais un dilemme conflictuel s'installe, d'autre part, d'emblée sur le plan pratique entre deux finalités et sur deux plans différents :

(i) la fonction sociolinguistique et pédagogique collective de principe, qui donne au fond sa raison d'être au genre almazghi dans le cadre du système de valeurs en vigueur, et qui est de : *faire comprendre* le message religieux à la masse, et

(ii) les *intérêts corporatistes* des agents socioprofessionnels sensés assurer cette fonction, à savoir un corps hiérarchique d'intermédiaires socioculturels dont font partie les compositeurs d'*almazghi* notamment. Il s'agit d'un corps socioculturel qui, à des degrés différents, avait un accès *direct* à la substance linguistique des textes fondateurs de la vérité religieuse, via une certaine maîtrise de la langue arabe.

En tant qu'intermédiaires, et comme le souligne clairement l'introduction de Laεrusi (le vers-15 dans (3) supra), les compositeurs d'*almazghi* s'adressaient en principe directement à la masse non instruite (*iεamiyn* 'profanes', *id-lummi* 'analphabètes', *id-lžahil* 'ignorants') ; et c'est ce qui justifie d'ailleurs l'usage de la langue profane de tous les jours du commun du peuple. Les almazghistes ne s'adressaient pas à l'élite, qui avait le privilège d'accéder directement au message religieux dans la langue où il a été révélé, la langue arabe. Mais dans leur globalité, ces compositeurs se trouvent souvent partagés sur le plan pratique professionnel, dans leur entreprise socioculturelle, entre la fonction de principe de *faire comprendre* d'une part,[10] et *l'intérêt* corporatif non déclaré, sur le plan de carrière et d'ascension sociale, d'autre part. Les impératifs de cet intérêt poussent notamment à tirer partie du symbolisme linguistique pour se détacher de la masse et se rattacher à l'élite. C'est ce qui donne sa raison d'être, *non avouée cette fois*, à tout l'effectif d'arabisme gratuit dont foisonnent la plupart des textes d'almazghi (voir spécimen dans (6) supra).

C'est ce dilemme qui sous-tend un paradoxe de fait : en dépit du fait que chacun des 'almazghistes' souligne, en introduction à son œuvre, la finalité de *faire comprendre* comme justification du genre en général, et de son propre ouvrage en particulier, comme en témoignent les exemples (7)-(14) ci-dessous, tout le monde n'hésite pourtant pas à truffer son texte d'arabismes inutiles et surtout *inintelligible* pour la masse. La logique de l'approche, du point de vue de l'intérêt corporatiste, semble être la suivante : une fois *sensibilisée* par un avant-goût pour le *savoir*, grâce à l'usage de sa propre langue utilitaire de tous les jours, la masse doit demeurer, pour le reste, tributaire des commentaires des différents cercles d'intermédiaires socioculturels comme le souligne clairement

10. Le terme /*fhm*/ 'comprendre' est *le* terme le plus récurrent dans les introductions aux textes d'almazghi ; voir. les ex. (7)-(14).

le vers 14 de l'introduction de Laεrusi (ex. (3) supra). Le précepte central d'obéissance à Dieu (/ !*ttaεt*/), très récurrent comme recommandation dans les textes d'almazghi, se traduit en fait également et concrètement, sur le plan pratique, à travers une dépendance socioculturelle des membres de la masse vis-à-vis des membres de cercles porteurs du message divin, l'accès massif au savoir ne devant pas abolir l'ordre hiérarchique établi. [11] Ces cercles sont, dans leur hiérarchie : les *εulama* ou *ayt lεilm* ('gens du savoir'), les !*waεid* ou *ayt* ! *lwaεd* ('prédicateurs' dont relèvent les compositeurs d'*almazghi*) et ceux qui psalmodient cette littérature et la commente en public : *inššadn*. [12]

Voici maintenant une série d'exemples qui illustrent la primauté, au moins de principe, de la fonction de *faire comprendre* (/*ss-fhm*/) à la masse, la masse des *imazighn* 'berbères'.

(7) (Awzal, al-ħawḍ v. 952-953 ; Boogert, 1997 : 40), [13]

laka lħamdu, laka ššukru, a lwaħid !rbbi
Louange et reconnaissance à Dieu l'Unique
anγ ikmmln laqwaεid lli bdrγ < i ;
Qui m'a aidé à rédiger les préceptes dont je viens de parler
illa γ-lmazγi-ad ; yan iγrran ifhm-t < i
Cela est consigné dans cet [ouvrage d'] almazghi ; quiconque le lit *en saisit le sens*.

(8) (al-ħsan ibn Ibrahim al-εarusi ; Boogert 1997 : 48)

!ndmγ labyat n-lmuršid s-lklam n-imaziγn < i
J'ai composé les vers d'*almuršid* dans la langue des imazighens
yan-t isllan ifhm-t nit ; ur iħtažža ma-ys immaln < i
Quiconque l'entend, *le comprend* sûrement et *n'a besoin de personne* pour lui *expliquer.*

(9) (al-Madani Ben Mohammad at-Tuγmawi. Boogert, 1997 : 48)

a lbari taεla, εawn-iyi ; riγ ad-d nawi
Ô Créateur, le Très Haut, aide-moi ; je voudrais rendre
awal lli !indm ibnu εašir daγ < i
La parole composée par *Ibnu εašir*,
s-wawal n-tšlħiyt, ad nit gis ifhm yan < i
La rendre dans la langue tashlħiyt, pour qu'elle soit *intelligible* pour celui
igan lummi, ad akk^w daγ ur ižhl ddin < i
Qui *n'est pas instruit*, afin que celui-ci ne reste pas dans l'ignorance de la religion.

---

11. Pour un spécimen de discours contre *ayt lkibr* ('les prétentieux') qui ne témoignent pas d'obéissance au cheikh porteur de *awal n-rbbi* ('parole de Dieu'), voir les vers 641-645 de *baħru ddumuuε* de Awzal (éds. Boogert, 1997 : 347 ; Afa, 2004 : 192 ; Elmedlaoui, 2012 : 61).

12. À propos de la distinction entre la fonction productrice du !*anddam* ('versificateur') d'*almazghi* d'une part, et les fonctions diffusionnistes du prédicateur (*!waεid*) et du psalmodiste (*anššad*), voir Boogert, 1997 : 47).

13. Pour une édition commentée de !*alħawd* de Awzal, voir ar-Rahmani (1977).

(10) Awzal, *baħru ddumuuɛ* v. 632-633 ; Boogert, 1997 : 40, Afa, 2009 : 190)

!ržiγ lbari taɛla ad-iyi ig lmazγi-ad < i
Que le Créateur, le Très Haut, fasse du présent *almazghi*
d-lma u- !lbaraka i-imaziγn, ad-gisn ittgg < i
De l’eau et de la Baraka pour les Imazighens ; qu’Il en fasse
agg^{w}rn γ-winn γ-ur illi ; winn γ-ill izayd-asn-d < i
De la farine parmi ceux d’entre eux qui n’en ont pas, et qu’Il en rajoute à ceux qui en ont.

(11) (al-Madani at-Tuγmawi (début du 20e s. v. Boogert, 1997 : 43)

bismi llah rraħman rraħim, ad-d nawi
Au Nom de Dieu Clément et Miséricordieux. C’est rendre
!rbɛint n-lħadit n-Nnawawi ad riγ < i
Les quarante hadiths de Nawawi ; que j’entreprends [ici]
s-lklam n-tmazirt nγ, ad-gis ifhm yan < i
Dans *la langue de notre pays ;* (et ce afin) que les *comprenne* quiconque
igan lummi ; ad-aγ nit !isaħa !lažr nns < i
n’est pas instruit ; la rétribution en sera la nôtre par retour.

(12) Al-Hassan al-Irazani (v. Boogert (1997 : 40)

nqqsad s-lmazγi-ad nnfaɛ n-imaziγn
C’est l’intérêt des *Imazighen* [i.e. les Berbères], qui est notre but dans (la composition de) cet *almazighi*.

(13) Aħmad at-Tamil (v. Boogert 1997 : 41)

yan ur issinn !taɛrabt ad-srs ifhm γ-lqq^{w}ran < i
Celui qui *ne maîtrise pas l’arabe* pour *comprendre* le Coran
ula lħadit, ar !yaqqr lktub n-imaziγn < i
Et le hadith, qu’il se mette alors à lire *les livres des Imazighen* [i.e. les Berbères],
zund amaziγ n-Sidi Mħmmd u ɛli ak^{w}bil < i
Tel que l’*almazghi* de Sidi Mhammed u-*Ali Ak^{w}bil*

La récurrence, dans les exemples précédents, de la fonction de *faire comprendre* à la masse non instruite, en tant que raison d’être du genre *almazghi* d’une part, et l’usage d’autre part du symbolisme du medium linguistique par les almazghistes à travers l’arabisme lexical, illustrent bien le fait que, pour le corps des almazghistes, l’impératif d’asseoir leur autorité hiérarchique relative et d’affirmer leur statut d’intermédiaires socioculturels rattachés plutôt à l’élite savante, l’emportent souvent sur la fonction de *vulgariser effectivement* le savoir pertinent pour la société de l’époque et de rendre l’individu dans cette société effectivement autonome (*ur iħtažža ma-ys immaln* ‘il n’a pas besoins de personne pour lui montrer’, [14]) dans son instruction et sa conception du bien et du mal, du devoir et du droit.

Les almazghistes faisaient donc partie, au sein de la société, de ces agents

14. Voir les vers 4 et 13 dans (3), et le vers 2 dans (7).

socioculturels que Bounfour (2011 : 36) qualifie de *Berbère de savoir* : « un corps, pas un sujet, qui est à l'intersection du nom Berbère et du savoir ou, plus précisément, le Berbère cherche *quelque chose dans le savoir ».*[15]

Cette dérive fonctionnelle, qui se manifeste sous forme d'un abus intéressé de l'usage d'arabisme, fut pourtant assez tôt dénoncée par certains d'entre ces mêmes almazghistes, Brahim Aznag notamment (XVIe siècle). Le message de celui, dont nous reproduisons ci-après un extrait, montre bien d'ailleurs que la controverse avec les *munkirin* ('dénégateurs')[16] qui refusent au berbère toute qualification pour porter le message de Dieu ne date pas d'aujourd'hui. Voici ce que dit Aznag :

(14) Brahim Aznag (XVIe siècle ; v. Boogert, 1997 : 49)

1 *mani γ-illa lktab innan : ur izri*
Où se trouve un livre qui dit qu'il n'est pas permis
2 *a iml yan ddin n- !rbbi i-laqwam s-lmazγi ?*
Que l'on enseigne la parole de Dieu aux peuples en amazigh ?
3 *kigan d-lluγa ad-anγ imla lbari*
Dieu nous a octroyé une multitude de langues ;
4 *kra igan !rrsul d-lluγa nns ar-iss ittbayan < i*
Chaque prophète a sa propre langue dans laquelle il enseigne.
5 *lεarabi, lluγa n-xatimu lanbiya*
L'Arabe est la langue (du message) du Dernier des Prophètes.
6 *yan igan amaziγ ifhm-t s-lmazγi*
Celui qui est Amazigh *comprendra* ce message en *almazghi.*
7 *iggut nit mad-t yad !indmn, maš idrus < i*
Beaucoup de gens ont composé dans ce genre ; mais peu l'ont
8 *mad-t ibiynn bahra ad-t ifhm yan ižhln < i*
Bien *explicité* de façon à ce qui l'inculte le *comprenne*
9 *ašku ar-gis smunn awal n-tamziγt < i*
Cela est dû au fait qu'ils y *mêlent* le parler amazighe
10 *d-win taεrabt lli ur fhimn imaziγn < i*
Avec le parler arabe que les *Imazighen* ne *comprennent* pas.
11 *ar ittmnεu lmεna nns f-yan ur ifhmn < i*
Le sens devient ainsi *inaccessible* pour quiconque n'est pas instruit
12 *γ-imaziγn, ar ittidrus mad-gisn ifhmn < i*
Parmi les *Imazighen ;* et très peu d'entre eux en arrivent à le saisir.

15. L'analyse la plus pointue de la position socioculturelle de cette catégorie d'intellectuels dans la société marocaine traditionnelle est celle qu'a faite Jacques Berque dans son étude sur Abu-Lhassan Al-Youssi (Berque 2001), même si Al-Youssi représente précisément le summum d'une intellectualité marocaine traditionnelle émancipée, un projet de 'Lumières' inachevé par la suite.

16. *munkirin* (ar. cl.) veut dire 'dénégateurs détracteurs', *i.e.* ceux qui dénient au berbère la qualification et/ou le droit d'être une langue d'enseignement du message de l'Islam. D'après Hammam (2004, exergue), le passage d'Aznag provient « du manuscrit d'al-Qarawiyin : *qawaaεid al-diin*, chapitre 28 '*žawaab al-munkirin*', p. 346, ligne 15 (ledit chapitre se trouve entre les pages 286 et 358 de Brahim Aznag, mort en 1005 de l'Hégire) ».

VI. UN NOUVEL *ALMAZGHI*, UNE NOUVELLE FONCTION

Même si le nom a disparu, et après une courte pause après l'Indépendance du Maroc marquée par l'essor de l'école publique, la tradition *almazghi* (dans le sens de 'textes berbères transcrits en graphie arabe') reprend dès la fin des années 1960 du XX[e] siècle. Elle reprend cette fois-ci avec d'autres caractéristiques linguistiques, d'autres fonctions socioculturelles et d'autres significations et connotations idéologiques.

En plus de l'émergence, depuis 1968, des publications en tashlḥiyt transcrite graphie arabe,[17] et de l'apparition de monographies et de thèses rédigées en arabe et portant sur la littérature berbère,[18] l'*almazghi* proprement dit, axé sur le message de la religion islamique, reprend également, surtout à travers l'œuvre colossale d'Al-Houssine Jouhadi.[19] Ce sont ces différents aspects ensemble que, faute de mieux, nous appelons *nouvel almazghi*.

La fonction du *nouvel almazghi*, qu'il soit de portée profane ou religieuse, a pourtant diamétralement changé par rapport à la fonction de l'ancien. L'effet de la généralisation graduelle de l'école publique moderne, qui élargit grandement, en deux générations, la base d'accès à la langue arabe parmi les berbérophones, un effet renforcé par les média modernes (radio, télévision, presse) et par une urbanisation rapide ayant pour conséquence un rétrécissement de la base des *berbérophones monolingues*, tout cela a fait que la fonction socioculturelle de la langue du *nouvel almazghi* n'est plus une fonction *référentielle* de *faire comprendre* à la masse un certain contenu de savoir par le biais de son propre vernaculaire, et notamment un contenu religieux dont les textes fondateurs appartiennent à une langue qui n'était accessible qu'à une petite minorité.

Cette fois-ci, face notamment au recul relatif de la *berbérophonie monolingue*, comme conséquence de l'urbanisation d'une part et de l'école publique d'autre part qui 'démocratisa' l'accès à l'arabe, c'est la *préservation et la promotion de la langue amazighe en soi*, notamment par le biais de la *mise à l'écrit*, devenue elle-même *une valeur en soi*, qui devient le but de ce nouvel *almazghi*. La fonction devient ainsi *métalinguistique*, centrée sur la finalité de 'dire quelque chose' du *code* linguistique lui-même (v. Jakobson 1963 : 217-218) selon le schéma des fonctions de la communication élaboré par Jakobson.

---

17. Par exemple : Hmad Amzal 1968, puis Mohamed Moustaoui, Ali Azaykou, ahmed Assid, Abdallah Hafidi, Ali Chouhad, Al-Houssine Jouhadi, Abderrahman Billouch, Mohamed Oukhzan, etc.

18. Omar Amarir 1975, 1987, 2003, Ahmed Bouzid 1973, Al-Houssine G^w-Wijjane, Rachid Al-Houssine, etc.

19. Jouhadi, qui a pris la relève d'Ar-Rahmani dans ce sous secteur du nouvel almazghi, a une riche production a son actif : traduction de la *Sira* ('biographie du Prophète Mohammed') 1995, traduction du Coran 2003, traduction d'Al-Bukhari ('recueil de référence des dits du Prophète') 2007, etc.

Ceci, parce que le savoir en général, et le savoir religieux en particulier, sont largement, et de plus en plus efficacement dispensés par l'enseignement régulier public moderne, qui a 'démocratisé' l'accès à l'arabe classique et même au français, un accès qui était si couteux et si élitiste pour la masse des générations d'antan ; alors même que le berbère cède le terrain dans les espaces qui étaient exclusivement siens (espaces familiaux et socioculturels traditionnels) et dont les mutations socioéconomiques n'assurent plus la reproduction.

VII. DE L'ARABISME PÉDANT D'*ALMAZGHI* À L'ÉPURATION LEXICALE DE L'AMAZIGH

Une caractéristique essentielle de la langue de traduction dans l'œuvre d'un auteur du nouvel almazghi, comme Jouhadi par exemple, trahit bien cette nouvelle fonction du *nouvel almazghi*, à savoir la fonction *métalinguistique*, axée sur la *langue elle-même* en tant que *code*. Sur le plan de la forme, c'est une caractéristique qui va diamétralement à contresens des dérives d'abus d'arabisme des anciens almazighistes. Il s'agit d'une contre-dérive sous forme d'un *purisme berbériste* à outrance et en progression à travers l'œuvre de Jouhadi, qui ne fait en réalité en cela que refléter une tendance générale qui s'installe.

Dans sa traduction de la *Sira* ('récit biographique du prophète Mohammed'), Jouhadi (1995) fait usage d'un tashlḥiyt sobre et dégagé de toute cette arabesque d'arabisme pédant cher aux anciens 'almazghistes'. Par contre, le traducteur garde bien, pour le fond d'emprunts arabes déjà bien intégrés au tashlḥiyt, la place et l'usage que la langue vivante lui réserve. À titre d'exemple : tous les dérivés verbaux et nominaux berbérisés de la racine arabe *kfr* 'être impie, infidèle' (*Idem*. pp. 20, 24, 38, 49, etc.), ou encore tous les dérivés verbaux et nominaux berbérisés de la racine arabe *umn* 'croire' (*Idem*. pp. 30, 49, 79). Ceci est tout à fait normal dans une perspective de communication normale, de souci de véhiculer un contenu référentiel et de le 'faire comprendre', comme c'est le cas à titre de comparaison dans des textes islamiques persans ou turques analogues, en ce qui concerne l'attitude vis-à-vis de l'emprunt à l'arabe coranique.

Mais, alors que Jouhadi 1995 (trad. de la *Sira*) fait usage, par exemple, comme il vient d'être signalé, de la forme berbère *ikafriyn* (*/i-kafr-iy-n/*), dérivée à partir de la racine arabe □*kfr*, pour rendre l'arabe *kuffar* ou *kaafirun* « infidèles » etc., le même auteur/traducteur surprend et confond ses lecteurs dans sa traduction du Coran (Jouhadi 2003) en avançant une racine insolite considérée comme purement « berbère d'origine », que le traducteur crut correspondre au sens religieux global d'impiété et qu'il juge devoir remplace la racine □*kfr*, qui est un emprunt à l'arabe à écarter. Il en dérive tout ce qu'il faut pour rendre tous les signifiés du champ lexical des dérivés de la racine □*kfr*

(*kufr*, *akufr*, *takafriyt*, *akafriy*, etc.). La nouvelle racine ‘exhumée’ par Jouhadi est □*nbl*. Elle donne lieu dans ladite traduction du Coran par Jouhadi à tout un réseau dérivationnel de remplacement (*nbl* ‘être impie’ ; *amnabal* ‘impie’, *tamnabalt* ’impiété’ ; etc.).

Ceci n’est qu’un exemple parmi tant d’autres qui trahissent une attitude idéologique d’*épuration ethno lexicale* systématique du lexique berbère, même si le prix à payer est, avec le cumul disproportionné des néologismes dans la phrase, que *personne n’arrive plus à comprendre*, qu’il soit de la masse ou de l’élite instruite.[20]

L’opacité du texte de Jouhadi (2003) dans sa traduction du Coran, n’est pas seulement due au taux relatif excessivement élevés des néologismes dans la phrase et/ou le paragraphe, elle est également le résultat de *l’arbitraire* et de la *non-transparence* des procédés de création néologique. Un seul cas suffit comme exemple du type d’arbitraire. Il s’agit de la petite histoire de la même racine □*nbl* dont il vient d’être question. Sous la pression des tendances puristes des milieux associatifs environnants vers la fin des années 1990 du XXe siècle, Jouhadi (2003) en est emmené à faire un faux raccourci en consultant le dictionnaire arabe-berbère de M. Chafik (tome II, 1996). Organisé sur la base de l’ordre alphabétique des entrées arabes, qui y sont développées en berbère en donnant les termes équivalents dans différentes variantes, avec synonymes et exemples, ce dictionnaire a bien sûr développé l’entrée arabe *kafar* dans sa place alphabétique. Mais, en lexicographe averti, Chafik commence systématiquement par le sens *propre* le plus *concret* de l’entrée lexicale, avant de développer les significations *terminologiques* et/ou de transfert de sens. Et comme le sens propre primaire de *kafar* en arabe classique est tout simplement « enterrer, dissimuler » (avant que, par transfert métonymique de sens, il ne signifie « dissimuler la vérité » → « être mécréant »), Chafik a commencé par donner, comme équivalents berbères de l’arabe *kafar*, toutes les variantes dialectales berbère du verbe !*mdl* (« enterrer, enfouir »), développées diachroniquement par assimilation ou dissimilation (par ex. !*mdl*, !*ndl*, !*nbl* (avec emphase dans tous les cas, etc.). Chafik a bien pris soin par la suite, au stade du deuxième sens de l’entrée *kafar* en tant que terme religieux, de donner l’emprunt arabe berbérisé /*kufr*/ (ou /*šufr*/ "être mécréant") comme forme équivalentes en berbère. Jouhadi, qui n’est ni lexicographe ni linguiste, a

20. Il y a énormément d’autres exemples de termes très ordinaires comme emprunts intégrés, qui figurent comme tels dans le texte de traduction de la *Sira* (1995), mais qui ont fait l’objet d’une épuration lexicale quelques années plus tard dans le texte de la traduction du Coran. Par exemple *ddin* ‘religion’, *tazallit* ‘prière’, !*lixrt* ou *tamggrut* ‘l’au-delà’, *umn* ‘croire’. Dans la traduction du Coran (2003), de nouveaux termes obscurs remplacent ces emprunts ; ainsi respectivement : *asgd*, *assumd*, *ta□ra□art*, *fls*. Plus curieux est le dérivé de ce dernier terme *fls* (pour *umn* ‘croire’). Dans la traduction de la *Sira* (1995), l’agentif *anflus* a bien été utilisé dans son sens ordinaire en tashlħiyt, à savoir ‘notable’ (p. 78 : □*ikan a-f tmun yat trabbut n-inflas iga nit gis abu žahl* « C’est ainsi qu’un groupe de notables [des mécréants] s’est formé, avec Abu Jahl comme membre ») ; par contre, dans la traduction du Coran (2003) *anflus* devient le terme ‘d’origine’ pour se débarrasser de l’emprunt *amumn* ‘croyant’.

tout simplement fait un fâcheux raccourci entre le sens premier de l'entrée arabe *kafar* d'une part, sens qui n'est plus accessible qu'à certains érudits, et la variante berbère !*nbl* de !*mdl* « enterrer, enfouir » d'autre part, une variante qui lui était inconnue en sa qualité de locuteur de tashlħiyt, et qu'il crut correspondre effectivement au terme religieux « être mécréant » (pour le détail, voir Elmedlaoui 2004a,b ; 2012 :173-223).

Comme spécimen représentatif qui reflète cette tendance ethnolinguistique du nouvel almazghi, nous comparons ci-dessous deux traductions par le même auteur, Jouhadi, d'un même verset coranique (*al-Baqara* : 89). La première version est donnée dans Jouhadi 1995) et la deuxième, dans sa Jouhadi 2003 qui coïncide avec le tournant de 2000-2002 (la création et la structuration de l'Institut Royal de la Culture Amazighe) :

(15) Deux traductions du verset coranique *al-baqara* : 89[21]

a. Jouhadi 1995 :23-24

illi□-tn-id yušak udlis □-dar !rbbi, !izzi□^{w}zin □aylli darsn illan d-□aylli s-tt-inn ran ad-srs !nnrun ikafriyn, d-□aylli ssnn, ag^{w}in-t waxxa-t ssnn, !rbbi ad-tn isngaran d-u□aras nns.

b. Jouahdi 2003

illi□-tn-id yuška udlis □-dar !rbbi, !issi□^{w}zin □aylli darsn illan, sul kkan-tt-nn □-mad izrin ar tt'ttrn tarnnawt f-□^{w}illi nblnin, illi□-tn-id yuška □aylli ssnn sul nbln srs, awa a-nn ikks !rbbi imnabaln.

À cause de ce purisme à outrance, qui cherche à *consacrer* une langue en lui faisant véhiculer directement le contenu du message de Dieu, mais tout en la *purgeant* de tout son capital historique d'emprunts, cela précipite du coup le texte de traduction dans le même type de dérive, dénoncé il y a quatre siècles par Aznag (v. (14) ci-dessus), mais cette fois-ci dans un sens opposé. À l'époque d'Aznag, c'était l'excès pédant d'arabisme symbolique gratuit qui rendait parfois le texte d'*almazghi* inintelligibles pour le récepteur effectif de l'époque (la masse des *aεamiy*, *ummi* et *žahil*). Avec la génération de Jouhadi, c'est un purisme idéologique volontariste qui purge la langue de son fond d'emprunts pleinement intégrés, qui mutile le texte à différents degrés, selon les auteurs et les sujets, et qui le rend obscur pour un *destinateaire virtuel non identifié* (une masse déjà largement initiée à la matière directement en arabe à l'école ?).[22]

Ainsi l'*almazghi* d'antan s'inscrivait dans le cadre du long processus

21. « Et lorsqu'un message de Dieu leur est parvenu, confirmant ce qu'ils avaient entre les mains [comme Écritures] et qu'ils mettaient auparavant en avant face aux infidèles ; lorsqu'ils ont reçu ce qu'ils savaient [déjà], ils le jetèrent derrière leur dos. Que Dieu maudisse les mécréants » (notre propre traduction du verset coranique *al-Baqara* : 89).

22. Jouhadi est pourtant quelqu'un qui maîtrise le tashlħiyt à merveille. La tendance puriste produit encore beaucoup plus de dégâts graves chez les activistes amazighs dont le parcours sociolinguistique a perturbé la maîtrise du berbère.

d’islamisation de la société berbère, l’usage de la langue berbère n’ayant été qu’un *moyen* ; tandis que le *nouvel almazghi* s’inscrit dans le cadre du large mouvement contemporain d’effort pour la réhabilitation de la culture berbère en général et de la langue berbère en particulier, visée *en soi en tant que code*, l’intérêt pour le religieux, tout comme pour la littérature occidentale profane par exemple (littérature russe par Akounad, *Petit prince*, etc.) n’étant cette fois-ci que *prétextes et moyens* pour cette réhabilitation du code. C’est exactement cet aspect purement ethnoculturel qui a déplacé pendant ces dernières années la controverse entre défenseurs du berbère et ses nouveaux *munkiriin* (« dénégateurs détracteurs ») vers l’espace symbolique de la graphie, un autre attribut du code, considéré *en soi* (graphie arabe, latine, ou *tifinagh*e ; v. Elmedlaoui 2012 : 351-383).

Mohamed Elmedlaoui
IURS / Université Mohammed V–Souissi, Rabat

Références

Afa, Omar (2004) :

أفا، عمر (2004) أخبار سيدي ابراهيم الماسي عن تاريخ سوس في القرن التاسع عشر. النص الأمازيغي مع ترجمات إلى العربية والفرنسية والأمازيغية. اعتنى بنشره أفا عمر. منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية. مركز الدراسات التاريخية والبيئية. سلسلة نصوص ووثائق؛ رقم .4 الرباط.

Afa, Omar (2007) :

أفا، عمر (2007) المجموع اللائق على مشكل الوثائق؛ معجم عربي أمازيغي. تأليف عبيد الله بين علي النفيسي. تحقيق أفا عمر. منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية. مركز الدراسات التاريخية والبيئية. سلسلة نصوص ووثائق؛ رقم .3 الرباط.

Afa, Omar (2009) :

أفا، عمر (2009) بحر الدموع باللغتين الأمازيغية والعربية. تأليف الفقيه محمد بن علي الهوزالي. تحقيق أفا عمر؛ ترجمة إبراهيم شرف الدين. مطبعة النجاح الجديدة. الدار البيضاء

Ar-Rahmani, Abdallah (1977) :

الرحماني، عبد الله (1977) الحوض في الفقه المالكي باللسان الأمازيغي للشيخ سيدي امحمد ءوعلي ءاوزال. حققه وعلق عليه الرحماني عبد الله بن محمد الجشتيمي. دار الكتاب. الدار البيضياء.

Azaykou, Ali (1992) :

التاسافتي، عبد الله بن ابراهيم (1992)رحلة الوافد)لحظات من تاريخ ادرار ن-درن "أطلس مراكش" و سوس في القرن 12الهجري 18 / الميلادي.(تحقيق : علي صدقي ازايكو. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقنيطرة. سلسلة نصوص ووثائق.

Bar-Asher, Moshe (1988). « Le šərħ marocain de la Bible et d’autres textes liturgiques : caractéristiques et élaboration ». Pp. 3-34 in : *Recherches sur les langues juives ; traductions de la Bible et dialectes oraux* (hébreu). Misgav Yerushalayim. Jérusalem.

Bar-Asher, Moshe (2001) :

בר-אשר, משה (2001) לשון למודים לרבי רפאל בירוגו. א, ב, ג. מוסד ביליק, ירושלים 2001.

Berque, Jaques (2[e] éd. 2001) *Al-Youssi ; problème de la culture marocaine au* XVII[e] *siècle*. Centre Tarik Ibn Zyad pour les Etudes et la Recherche. Rabat.

Boogert, van den, Nico (1995) *Catalogue des manuscrits arabes et berbères du fond Roux.* Travaux et Documents de l'IREMAM. N° 18. Aix-en-Provence. 1995.

Boogert, van den, Nico (1997) *The Berber Literary Tradition of the Sous. With an edition and translation of 'the Ocean of Tears' by Mohammad Awzal*. Publication of the « De Goeje Fund » XXVII. Leyde : Nederlands Institut voor het Nabije Oosten.

Boogert, van den, Nico (1998) *Révélation des énigmes : Lexiques arabo-berbères des XVIIe et XIIIe siècles*. Travaux et Documents de l'IREMAM. N° 19. Aix-en-Provence. 1998.

Bounfour, Abdellah (2011) *De la subjectivité marocaine du présent*. Editions Bouregreg. Rabat.

Chafik, Mohamed (1990, 1996, 2000)

شفيــق، محمد)ج1990 1، ج1996 2:، ج (2000 3:*المعجم العربي الأمازيغي*. أكاديمية المملكة المغربية. سلسلة "معاجم– " الرباط.

Dell, François and Mohamed Elmedlaoui (2008) *Poetic meter and musical form in Tashlhiyt Berber songs*. Rüdiger Köppe Verlag. Cologne.

Elmedlaoui, Mohamed (2004)-a :

المدلاوي، محمد -(2004)أ " اسم الجلال في'ترجمة معاني القرآن إلى اللغة الأمازيغية"؛ ص 112-100 من : الترجمة بين الهواية والمهنية؛ وقائع ندوة. إعداد عز الدين الكتاني الإدريسي، وابراهيم الخطابي، وعبد اللطيف زكي. جامعة محمد الخامس – السويسي و المعهد الجامعي للبحث العلمي- الرباط.

Elmedlaoui (2004)-b :

المدلاوي، محمد 2004)، مرقون-(ب "ترجمة معاني القرآن إلى الأمازيغية ما بين وظيفة النقل و هموم النقاء المعجمي) ."دراسة مرقونة من 30 صفحة، تم قبولها للنشر من طرف الهيئة العلمية لـ"مجلة أكاديمية المملكة المغربية.("

Elmedlaoui, Mohamed (2008) « L'historicité des Juifs Berbères revisitée ; l'apport du lexique et de la philologie ». Texte (20 pages) d'une communication au colloque *Les Juifs du Maghreb de l'époque coloniale à nos jours – Histoire, mémoire et écritures du passé* (Paris du 6 au 9 novembre 2008). Les actes ne sont pas sortis depuis.

Elmedlaoui, Mohamed (2012) :

المدلاوي، محمد (2012) رفع الحجاب عن مغمور الثقافة والآداب؛ مع صياغة لعروضي الأمازيغية والملحون. منشورات المعهد الجامعي للبحث العلمي – الرباط.

Galand-Pernet, Paulette (1967) « À propos d'une langue littéraire berbère au Maroc : la koïnè des chleuhs ». *Zeitschrift für Mundart Forschung*, Beihefte, neue Folge 3-4 (1967).

Galand-Pernet, Paulette et Haïm Zafrani (1974) « Sur la transcription en caractères hébraïques d'une version berbère de la Haggadah de Pessah » ; *Actes du Premier Congrès International de Linguistique Sémitique et Chamito-sémitique* (Paris 16-19-1969) Mouton 1974 : 113-146.

Hammam, Mohamed (2004) *Le manuscrit amazighe ; son importance et ses domaines*. Coordonné et présenté par Mohammed Hammam. Publications de l'Institut Royal de la Culture Amazighe. Centre des Etudes Historiques et Environnementales. Série : colloques et Séminaires. N° 1. Rabat. (Actes d'un colloque, tous en arabe sauf deux de A. Amahan et de H. Stroomer).

Jakobson, Roman (1963). *Essais de linguistique générale*. Traduit de l'anglais et préfacé par Nicolas Ruwet. Paris, Éditions de Minuit.

Jouhadi, Lahoussine (1995) :

جهادي، الحسين الباعمراني (1995) تاغاراست ن-ورقاس ن-ربّي. منشورات الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي. الرباط.

Jouhadi, Lahoussine (2003) :

جهادي، الحسين الباعمراني (2003) ترجمة معاني القران الكريم إلى اللغة الأمازيغية. نشر : المؤلف؛ الإيداع بالخزانة العامة بالرباط 2003 / 0725؛)ردمك .(9981-1798-1-7 : مطبعة النجاح الجديدة

Jouhadi, Lahoussine (2007) :

جهادي، الحسين الباعمراني (2007) ترجمة البخاري؛ فتح الباري في تمزيغ تجريد البخاري باللغة الأمازيغية) .غفل من تفاصيل الإيداع والناشر والمطبعة.(

Moustaoui, Mohamed (3e éd. 2003) :

مستاوي، محمد : (1993) الأرجوزة العربية الأمازيغية، للشاعر أحمد بن محمد الرسموكي. منشورات تاوسنا. الإيداع القانوني .1989-250 :

Ousgan, Lahoussine (2004) :

أسكَان، الحسين (2004) تاريخ التعليم بالمغرب خلال العصر الوسيط. منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية. مركز الدراسات التاريخية والبيئية؛ سلسلة الدراسات والأطروحات؛ رقم .3 الرباط

Ousgan, Lahoussine (2010) :

أسكَان، الحسين (2010) الدولة والمجتمع في العصر الموحدي 518-668 :هـ 1125-1270 /م. منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية. مركز الدراسات التاريخية والبيئية؛ سلسلة الدراسات والأطروحات؛ رقم .4 الرباط

Tedghi, Joseph (1994)a "Langue élevée et langue parlée dans une version du *Maħzor* – rituel juif – en judéo-arabe marocain". Pp. 535-545 in *Actes des premières jounrnées internationales de dialectologie arabe de Paris*. INALCO. Paris 1994.

Tedghi, Joseph (1994)b :

תדגי, יוסף " (1994)שלוב של אותיות האל"ף-בי"ת העברי בערבית היהודית של צפון-אפריקה." ד-91 : 106, דברי הכנס המדעי האחד-עשר באירופה, אוניברסיטת הלסינקי.1994 ,